

## ANTICORPO

O corpo, apesar da sua aparente obviedade biológica, é uma categoria (re)criada social e culturalmente pelo homem, sobressaindo, desde sempre, no mapa mental do Ocidente. De facto, enquanto parte integrante do sistema cultural e, por conseguinte, da experiência humana, a noção de corpo tem sido (além de fonte de inquietação) objeto de constante reflexão e (re)formulação, espelho da relevância que assume para o homem ocidental.

Deste modo, tratando-se em grande medida de uma construção humana, discorrer acerca da corporeidade – e, como tal, da anticorporalidade – implica, por um lado, atentar em circunstâncias culturais, ideológicas, filosóficas, sociológicas e históricas (até porque as transformações sofridas pelo conceito de corpo estão relacionadas com questões de poder), e, por outro lado, considerar a noção de *persona*.

Na medida em que o corpo se constitui como uma extensão do sujeito – refletindo uma visão particular do indivíduo acerca de si mesmo –, as conceções de “eu” e de identidade condicionam significativamente a forma de perceber e de expor a corporalidade (o que se manifesta claramente no domínio artístico, designadamente na literatura e nas artes plásticas e visuais). Na verdade, com base no pensamento de Jean-Luc Nancy, percebe-se inequivocamente que o corpo é, por excelência, um lugar ontológico a partir do qual se enuncia uma presença, a partir do qual se pode dizer e ser eu. Neste sentido, a ideia de corpo, enquanto signo da interioridade pessoal e da individualidade, será o fundamento para entender e para definir a anticorporalidade.

Do ponto de vista contextual, interessa recuar ao mundo primitivo. Nas comunidades arcaicas, onde se enaltece a vivência grupal em detrimento da particular, predomina a ideia de corpo comunitário, como aquele que reúne e abarca a totalidade dos elementos do cosmo. Assim sendo, o indivíduo, parte integrante da sociedade, da qual não se diferencia, não existe na sua singularidade e, portanto, não possui uma matéria corporal que o caracterize. Considera-se, em vez disso, que o homem é um corpo, à semelhança de qualquer outro. Homem e corpo são uma e a mesma coisa.

Importa ressaltar o facto de as sociedades primitivas serem instituições livremente dispostas, com uma harmoniosa dinâmica funcional afastada da coação e da imposição. Neste ambiente, o corpo aparece como uma entidade plena, que não obedece a regras nem a convenções, constituindo um símbolo intenso e absolutamente

expressivo, cuja significação se expande vigorosamente, sem quaisquer limitações, atravessando o tecido social. Trata-se de uma sociedade do e para o corpo.

A cultura de hipervalorização da corporeidade estende-se à antiguidade clássica, época durante a qual predomina um ideal de perfeição corpórea. Na pólis, o cidadão grego dedica-se continuamente ao exercício e ao melhoramento do seu corpo. O ideal do corpo perfeito – belo, harmonioso, proporcional, vigoroso, saudável – está presente e é glorificado diariamente em cerimónias e festas públicas (recorde-se, a propósito, a importância dos Jogos Olímpicos), assim como em obras de arte (nomeadamente na pintura e nas imponentes esculturas que representam magistralmente o corpo humano).

Note-se, a este respeito, que o elemento físico é entendido em completa simbiose com o intelecto, em relação ao qual se desenvolve, igualmente, um permanente trabalho de aperfeiçoamento (através da política, da música, da poesia, entre outras atividades semelhantes). Porém, apesar do entendimento de que a excelência do homem grego pressupõe a unidade (e a simetria) entre o corpo e a alma, sobressai uma interpretação que refuta a perspetiva unitária. Platão funda, com base nos alicerces da razão, o dualismo corpo *versus* alma, destacando esta em detrimento daquele. Em conformidade com o filósofo grego, o corpo, da ordem do sensível, associa-se ao material; noutros termos, à fragilidade e à ilusão. Assim, cabe ao ser humano controlar os seus desejos e as suas paixões e libertar-se deles, para ascender ao plano verdadeiro das Ideias. Dizendo de outra maneira: é essencial subordinar o corpo à alma.

O dualismo platónico remete para outra corrente de pensamento da Antiguidade: o gnosticismo, movimento religioso que assenta na ideia de gnose por a considerar o único meio para a salvação do homem relativamente a um universo degradado e corrompido, caracterizado pela malícia. Isto porque a queda de uma divindade superior deu origem a uma divindade inferior, criadora de um espaço de trevas, afastado do mundo e deus luminoso, do qual restam somente vestígios, encarcerados no corpo do homem. O real, lugar do deus inferior, contrasta, portanto, com o transcendente, lugar do deus luminoso; o corpo, entidade inferior, contrasta com a superioridade da alma. Neste sentido, para reascender e regressar ao tempo primordial, é necessário libertar a alma do cárcere corporal, o que só é possível através do conhecimento – mais propriamente, do conhecimento próprio, que se alia à feição luminosa e autêntica do ser: a espiritual.

Ainda no que concerne à conceção clássica de corporalidade, há que sublinhar o facto de o cristianismo a ter retomado. Efetivamente, a doutrina cristã baseia-se no

modelo grego para instituir a noção de corporalidade: o corpo cristão também é um corpo perfeito, neste caso, por ter como modelo o seu Criador (mesmo que o corpo divino não seja figurável...); um corpo extraordinariamente belo quando segue a vontade e as leis sobrenaturais. É sobejamente conhecida a passagem bíblica do *Gênesis*: “Façamos o homem à nossa imagem, à nossa semelhança” (Gn 1, 26), a partir da qual se pode inferir que o corpo humano tem uma natureza divina e, por conseguinte, transcendente. Daí que, segundo a tradição judaico-cristã, o corpo, lugar privilegiado de união com o Criador, deva ser glorificado, como se lê na *Primeira Carta aos Coríntios*: “Glorificai, pois, a Deus no vosso corpo” (1Co 6, 20).

Não obstante a base helénica do conceito cristão de corpo – que se reflete, nomeadamente, numa conceção dicotómica da corporeidade –, importa ressaltar o facto de a helenização da mensagem cristã não ter apagado radicalmente a ideia judaica acerca do homem e do seu corpo. Assim sendo, ao invés dos dois elementos da antropologia helénica, a antropologia hebraica consta de três, a saber, o espírito (*ruah*), a alma (*néfesh*) e o corpo (*basar*), como se lê, a título de exemplo, na *Segunda Carta aos Tessalonicenses* (2Ts 5, 23). O ser é perspectivado como uma entidade criada conjuntamente por Deus (espírito) e pela consciência pessoal (alma), ligado ao mundo e aos seus semelhantes através do corpo ou da carne. Destaque-se, a esse propósito, a relevância da ideia segundo a qual a matéria corpórea está em relação com a criação. De facto, a literatura bíblica proclama o corpo cristão como um corpo de união, de comunhão. Daí que o Novo Testamento, por influência do judaísmo, celebre a unidade dos homens em Deus, cujo símbolo máximo é a encarnação de Cristo.

Após um longo período notoriamente marcado pelo culto do corpo, segue-se, na história ocidental, um momento de acentuada desvalorização do mesmo. A Idade Média é o tempo do anticorpo. Se, inicialmente, o Ocidente medieval segue a noção cristã de corpo glorioso (o que mostra a influência dos textos sagrados), logo se verifica uma substituição da exaltação do corpo pela depreciação e pela renúncia ao corpóreo (postura que reflete a influência da filosofia clássica, sobretudo do platonismo).

É de notar que esta transformação espelha uma particularidade do mundo medievo, nomeadamente a de ser atravessado por inúmeras tensões e contradições. Um dos seus paradoxos exprime-se, precisamente, na noção de corpo, que apresenta duas feições. Por um lado, obra divina, conforme ao seu Criador, é um organismo a preservar e digno de louvor. No entanto, este corpo, enquanto morada sublime, dá lugar ao corpo enquanto sede do pecado, espaço desprezível e a desprezar, ao qual se opõe uma

entidade completamente distinta, porque grandiosa: a alma. Recorde-se, a título ilustrativo, a descrição do corpo feita pelo Papa Gregório Magno: “um abominável vestuário da alma” (GOFF, 1984, 120).

Em síntese, a concepção dos primórdios do cristianismo contrasta com o ideário do cristianismo medieval, do qual resulta a dicotomia corpo/alma, de forte raiz platónica. Todavia, saliente-se que, na doutrina cristã primitiva, não obstante a magistralidade associada à corporalidade, parece surgir já um raciocínio divergente, no sentido em que aponta para a contraposição entre o espiritual e o corporal. No livro do *Génesis*, lê-se o seguinte: “O Senhor Deus formou o homem do pó da terra e insuflou-lhe pelas narinas o sopro da vida, e o homem transformou-se num ser vivo” (Gn 2, 7). Ou seja: o corpo é uma substância material – simplesmente pó – à qual se junta um elemento imaterial, que lhe dá vida. Portanto, poder-se-á concluir que o ser humano tem uma natureza simultaneamente corporal e espiritual; é composto de carne e de espírito. À carne, associada ao pecado e à fragilidade (sobretudo devido à inevitabilidade da morte), sobrepõe-se o espírito – daí que a vivência do homem cristão deva reger-se pelas leis do espírito e não pelas do corpo, e pela renúncia aos apetites inimigos da carne (contraste claramente evidenciado no livro bíblico, mais concretamente na *Epístola aos Romanos*, de S. Paulo (Rm 13, 11-14)).

A propósito da conduta de controlo e de privação corporais em nome da perfeição espiritual, recorde-se o montanismo, movimento nascido e desenvolvido sob o signo do ascetismo, assente nos valores do sacrifício e da disciplina, como se depreende através de alguns dos seus preceitos: a rejeição das segundas núpcias e, por vezes, do matrimónio; o aconselhamento no sentido de que os casais se separem ou vivam em abstinência; o elogio exagerado da virgindade; a condenação do adultério; a determinação frequente de momentos prolongados de xerofagia ou de jejum; a proibição de lutar ou de fugir durante as perseguições (ações consideradas como uma forma de apostasia); o incentivo à autodenúncia. Ao rigorismo montanista associa-se uma atitude fortemente punitiva, espelhada, por exemplo, nos tratados de Tertuliano, nomeadamente quando o autor se refere à incapacidade da Igreja para perdoar os pecados mais graves.

O pensamento agostiniano acentua terminantemente o ponto de vista dualista anteriormente referido. Seguindo o princípio de acordo com o qual a história da humanidade tem início com um acontecimento que determina para sempre a existência humana – o pecado de Adão e Eva e a resultante expulsão do Jardim do Éden –, Santo Agostinho entende que o pecado original, transmitido geracionalmente, faz do homem

um ser culpado e débil, eternamente condenado à morte. Não obstante, o seu fim último consiste em alcançar Deus, o Céu, pretensão que implica o alheamento relativamente à esfera mundana. Este ditame orientador da conduta do homem cristão é precisamente a origem da distinção agostiniana corpo *versus* alma, exposta pelo teólogo em *De Trinitate* (XII, 1.1.). A diferenciação é clara: o exterior – o corporal (ou seja, o físico, o sensório) – é o que temos em comum com os animais irracionais, ao passo que o interior – o espírito (ou a alma) – é o que é próprio do homem. Do primeiro, o sensível, que “rebaixa o espírito”, deve o ser humano manter-se afastado, de forma a centrar-se unicamente no seu interior. Na ótica de Santo Agostinho, a alma – “a melhor parte de nós” –, nomeadamente a ação de o ser se debruçar sobre ela e de sobre ela refletir, é o meio para atingir um patamar superior: Deus (AGOSTINHO DE HIPONA, 2007, 773).

A filosofia agostiniana ilustra significativamente o antagonismo corpo/alma que caracteriza a Idade Média, e a partir do qual é possível compreender a postura anticorporal da época. Efetivamente, da ideia de que o homem herda, do pecado original, um “corpo de morte” (como o denomina S. Paulo na *Carta aos Romanos* (7:24)), resulta a noção de corpo vulnerável e impuro, lugar da doença, da dor, da tentação, do desregramento, do impróprio. Daí ser imperioso os cristãos dedicarem-se ao aperfeiçoamento da alma, cuja principal função consiste em controlar as emoções, os desejos, os prazeres e os afetos, isto é, o que tem tradução ao nível do corpo.

Dito de outro modo: estamos perante uma “antropologia espiritualista” (ECO, 2014, 382). Exige-se o controlo espiritual da carne, que “é fraca” (assim descrita por S. Mateus na Sagrada Escritura (26:41)), porque, como explica Bragança de Miranda, “a rudez da carne emergiu contra a ‘imagem’ de Deus que a alma era” (MIRANDA, 2012, 19). No fundo, o anseio do domínio da carne expressa o propósito de elevar a espiritualidade acima da materialidade, o que se traduz, por sua vez, no desígnio de fuga à mundanidade. Um exemplo paradigmático desta evasão é o monasticismo (preponderante no Ocidente medieval), opção existencial que surge, precisamente, da confrontação com a dualidade corpo/alma, ou mundo/Deus. O monge, optando pelo divino e pelo espiritual, refugia-se na solidão da reflexão, da contemplação, da oração – e mais, na penitência, que implica a rejeição da carne. O cenobita – anacoreta e asceta – liberta-se completamente do corpo (que era, recorde-se, o principal objeto de penitências – algumas bastante severas – para os cristãos).

Ainda no que concerne à “descarnificação” (TUCHERMAN, 2012, 53), sublinhe-se que a reprovação da carne é “um tema verdadeiramente obsessivo” na Idade

Média cristã (MATTOSO, 2009, 18), não só por significar o distanciamento de Deus, mas, igualmente, por a carne aparecer ao homem como uma lembrança constante da sua fraqueza e efemeridade. Em suma: a sociedade medieval reprime o corpo por o perspetivar enquanto carne, matéria orgânica, o que justifica a anticorporalidade.

Neste sentido, regendo-se o Ocidente medievo, fundamentalmente, pela espiritualidade cristã, o mandamento anticorporal estende-se à esfera social (que vê e interpreta o corpo segundo as leis da religião católica), participando da ideologia institucional. Deste modo, o sistema organizacional assenta numa estratégia de apagamento do corpo, especialmente porque se pretende erguer um edifício social lógica e racionalmente construído, perfeitamente ordenado, passível de um rigoroso controlo.

O Estado tem um papel crucial no encobrimento do corpo, considerando-o uma forma de proteção do espaço público. Assim, através de um austero conjunto de regras, ao qual se associam severas penas, regulam-se e estandardizam-se os comportamentos corporais, garantindo-se a sua supressão quando transpostas as barreiras impostas (códigos estatais que remetem para uma linha de ação indagada algumas centúrias mais tarde pela biopolítica foucaltiana). Tudo em nome da coerência e da harmonia do corpo social.

Na Idade Média, a ordenação societal e política é frequentemente pensada a partir da metáfora do corpo humano. Num texto de 1156, João de Salisbury, depois de caracterizar o aparelho governamental como um corpo hierarquizado, decompõe-no em governante, conselheiros, comerciantes, soldados, camponeses e trabalhadores, associando-os, respetivamente, ao cérebro, ao coração, ao estômago, às mãos e aos pés. Isto significa que a nação, à semelhança do corpo físico, é composta por elementos com propriedades e funções específicas; é um todo cujas partes estão coerentemente dispostas e em sintonia.

Percebe-se, deste modo, que o governante seja o cérebro do Estado, da mesma forma que o órgão cerebral, lugar da razão, comanda o corpo humano. O Rei medieval, suporte do poder e garante da sustentabilidade e da ordem comunitárias, dirige cerebralmente o corpo social. Ou seja: o Monarca está para o social como o cérebro está para o corporal. A carta a *El-Rei D. João*, de Francisco Sá de Miranda, ilustra claramente a visão medievista segundo a qual “sem cabeça, o corpo é vão” (MIRANDA, 1977, 36), pois “a cabeça os membros manda” (*Id., Ibid.*, 37), o que leva o escritor português a identificar o rei como uma “dignidade alta e suprema” que “ao reino convém” (*Id., Ibid.*, 36) – do Rei depende o equilíbrio da vida comunitária.

Neste contexto, convirá ainda referir que a metáfora orgânica é igualmente aplicada à cidade, nomeadamente para a conceber como espaço lógico, distribuído hierarquicamente. Recorde-se, a título de exemplo, o comentário de José Mattoso ao título de uma obra de S.<sup>to</sup> Agostinho. De acordo com o historiador, em *A Cidade de Deus* a pólis é uma zona ordenada segundo critérios racionais, na qual os cidadãos se relacionam entre si disciplinarmente (MATTOSO, 2009, 429); onde o soberano, representante de Deus, é o sustentáculo do equilíbrio estável do corpo citadino. Efetivamente, na Idade Média, entende-se que o poder real provém do divino, sendo, por isso, “uma autoridade eterna e sagrada” (MATTOSO, 2013, 118) – logo, indispensável e indubitável.

O ponto de vista apresentado remete para a já mencionada perspetiva negativa e depreciativa da Idade Média sobre a corporeidade: o corpo exige um controlo máximo, que passa por despojá-lo do emocional, do impulsivo, do irracional. Postura semelhante requer a nação ou a cidade – ambas devem ser administradas equilibradamente, com base no uso da razão. Há, portanto, uma característica que sobressai: a subjugação da corporeidade. Noutras palavras: na Europa medieval, o corpo é, acima de tudo, anticorpo.

Apesar de o ideário anticorporal – intrínseco à ideologia da Igreja e do Estado – ser dominante na Idade Média, opõe-se-lhe uma outra tendência de escape às normas impostas e que traduz a intenção de viver o corpóreo em toda a sua dimensão (o que reflete o carácter contraditório deste período da história ocidental, em parte resultante da mescla entre o paganismo e o cristianismo). O corpo livre das manifestações populares contrapõe-se, assim, ao corpo ordenado da cultura religiosa e da doutrina sociopolítica (GIL, 1995, 234-235), oposição expressa, por exemplo, na obra *A Luta entre o Carnaval e a Quaresma*, de Pieter Bruegel, o Velho. *A festa stultorum*, o *risus paschalis*, a festa do burro, o carnaval, ao invés das festas litúrgicas, são alguns dos momentos em que se celebra o corpo, tornado visível desde os mais variados planos e nos mais diversos atos.

Trata-se do corpo grotesco (como escreve Mikhail Bakhtin numa obra dedicada a François Rabelais), que aparece como um organismo “escancarado”, pois são dadas a ver as partes por meio das quais “se ultrapassa, atravessa os seus próprios limites” (BAKHTIN, 1987, 277). Aberto para o exterior, o corpo grotesco distingue-se pela exposição de alguns dos seus órgãos (designadamente da boca, do nariz, do ventre, dos órgãos genitais) e da nudez, das necessidades fisiológicas, das relações sexuais, etc. Neste sentido, é possível afirmar que o anarquismo corpóreo triunfa sobre a anticorporalidade.

Exemplo evidente da transgressão grotesca é o tríptico *O Jardim das Delícias*, de Hieronymus Bosch. No painel central, figuram homens e mulheres nus em comunhão com a natureza – rodeados de árvores e de animais, comem frutos e banham-se nas águas cristalinas dos lagos do jardim, numa atmosfera de puro e intenso deleite. A cor clara dos seus corpos fá-los sobressair por entre a paisagem, nomeadamente enquanto amantes sexualmente envolvidos. O quadro do pintor holandês consiste, pois, numa representação das delícias dos sentidos, das delícias carnavais, numa clara violação das leis divinas e dos códigos socialmente aceites. Na mesma senda, *Os Mendigos*, de Pieter Bruegel, o Velho, é uma pintura a óleo em que se exhibe grotescamente o corpóreo: figuras incompletas e imperfeitas, corpos enfermos e mutilados, deformados e desproporcionados. Em suma: as pinturas põem às avessas uma realidade que se quer perfeita; simbolizam a subversão do universo medieval e, por conseguinte, dos valores corporais vigentes na época.

Todavia, convém ter em consideração que a libertação do corpo é um desvio somente transitório. O anticorpo prevalece no Ocidente medievo, sendo, inclusivamente, um conceito mais tarde recuperado. A modernidade reinterpreta a dicotomia corpo/alma e, a partir dela, intensifica a postura de desprezo pela corporeidade.

O despontar da moderna conceção de corpo depende de um vasto conjunto de fatores - de entre eles, o desmoronamento da visão teocêntrica do universo. Até ao séc. XVI, o Homem assenta a sua existência no pilar seguro da transcendência, regendo-se, exclusivamente, por princípios sagrados considerados estáveis e inquestionáveis. No entanto, na sequência do pensamento racional e científico (fundamental na mundividência renascentista), vê-se confrontado com uma nova ordem, que implica a renúncia à orientação divina. Querendo assumir o governo de si e do mundo, de forma a dirigir e a controlar os fenómenos, o Homem baseia-se afincadamente nos princípios do racionalismo, por entender que, através da razão, se observam e avaliam adequadamente os acontecimentos do quotidiano, podendo inferir-se preceitos verdadeiros, incontestáveis e fidedignos. Assim, vive mergulhado na ilusão da sua grandeza, reconhecendo-se como o centro do universo.

À quebra do vínculo com Deus associa-se, por outro lado, uma alteração no modo de perceber a história. A evolução da humanidade perde o seu carácter transcendente, que a fazia estável e eterna, e torna-se mutável, transitória e progressiva. Isto porque se descobre a linearidade e, principalmente, a irreversibilidade do tempo – ou, melhor dizendo, porque o conceito de tempo linear dá lugar ao conceito de tempo

cíclico. Esta transformação na compreensão do tempo revela-se crucial para a construção do que virá a ser o conhecimento e a interpretação modernos do corpo.

Neste contexto antropocêntrico e profundamente racionalista, em que a ciência assoma como valor central, revoluciona-se o olhar sobre o corpo. No séc. XV ocidental, as primeiras dissecações oficiais, feitas com o propósito único da observação científica, motivam a formação de um saber de cariz anatómico. Uma centúria depois, Andrea Vesálio, na obra *De Corporis Humani Fabrica*, estabelece um modelo anatómico a partir do qual se institui o corpo da ciência, que vem substituir a imagem teológica e cristã do corpo (de natureza anticorpórea).

Do estudo da corporeidade deriva uma consequência notória e bastante relevante, porque absolutamente inovadora: o corpo torna-se uma entidade independente. Se, anteriormente, o Homem era indiscernível do seu corpo – pois era um corpo –, agora há uma diferença entre ambos. O ser humano passa a ter um corpo.

Esta mutação relativamente à corporalidade está em estreita relação com o nascimento do sujeito moderno. O indivíduo deixa de existir apenas enquanto membro de uma comunidade e emerge, ao invés, na sua singularidade, distinguindo-se dos seus semelhantes. Neste sentido, o corpo constitui-se como núcleo de diferenciação entre o eu e o outro.

Portanto: a antropologia racionalista e cientificista, associada ao individualismo, modifica significativamente a condição e a significação do corpo, nomeadamente por fazer dele um objeto. Consecutivamente, a matéria corporal fica “do lado das ‘coisas’” (GIL, 1997, 175). Ou seja: a perspetivação da corporalidade como realidade objetiva faz desconsiderar (mais uma vez) tudo o que é da ordem do subjetivo (as sensações, as emoções, as experiências, etc.).

No séc. XVII, com o assentamento dos fundamentos da Revolução Francesa e do Iluminismo, a civilização ocidental reconhece ainda mais poder ao império da razão, da ciência e da verdade, conjuntura em que se acentua a objetificação do corpo e se intensifica, conseqüentemente, a sua perceção negativa. René Descartes contribui preponderantemente para a construção de uma imagem anticorporal. No *Discurso do Método*, ao enunciar a “conquista da certeza” como alicerce do seu método, o filósofo francês está a enaltecer a faculdade racional (DESCARTES, 1981, 25) – considerando-a como a única fonte da clareza, essencial para o conhecimento da verdade, defende que o comando do intelecto compete exclusivamente à razão.

Ora, de acordo com Descartes, a capacidade racional – o pensamento – é, precisamente, a essência do ser humano. O pensamento fundamenta a percepção do indivíduo como existência. Daí a célebre conclusão do filósofo: “cogito ergo sum” – um dos principais princípios da filosofia cartesiana, a partir do qual se edifica a noção de sujeito moderno. Através do *cogito*, René Descartes muda a forma de pensar a subjetividade: o indivíduo é um ser independente, estável e uno, organizado e orientado com base na lógica. Assim, o corpo é também um mecanismo logicamente organizado – até porque, como realça David Le Breton, “les conceptions du corps son tributaires des conceptions de la personne” [“as concepções de corpo são tributárias das concepções de pessoa”] (BRETON, 1995, 8). Mas o corpóreo só atua efetivamente como máquina quando controlado, isto é, se o intelecto se sobrepuser à vontade e ao sensório, porque estes são elementos enganadores – e, por isso, desestabilizadores do real funcionamento do organismo corporal.

Depreende-se que a lógica cartesiana vinca a dicotomia corpo/mente (que se traduz na oposição sensorial/racional), bem como a valorização do intelectual em detrimento do corporal. Nessa linha de compreensão, a sociedade da Idade Moderna persiste em rejeitar quaisquer manifestações desviantes de um padrão corporal uniformizado e institucionalmente estabelecido – nomeadamente a doença física, a deficiência, a loucura, a morte, a velhice –, ou tudo que for do domínio do sentimento, da vontade, dos desejos, das paixões.

O rigor corporal do séc. XVII manifesta-se igualmente na esfera de ação religiosa, como é disso exemplo o jansenismo, movimento nascido no seio do cristianismo. De acordo com Jansênio, a queda de Adão e Eva fez do homem um ser absolutamente frágil, inevitavelmente inclinado para o pecado e para o mal, cuja absolvição e salvação dependem unicamente da graça divina. Deste modo, a doutrina jansenista caracteriza-se pela austeridade moral, que pressupõe o domínio do corpo e das suas exigências, na medida em que só a pureza da alma conduzirá ao perdão e à redenção divinos.

Note-se que a proeminente tendência para a restrição corpórea resulta, em grande medida, da moderna distinção entre espaço público e espaço privado, que faz do corpo, como se lê em *A Condição Humana*, de Hannah Arendt, “o único bem que o indivíduo jamais poderia compartilhar com outro, mesmo que desejasse fazê-lo” (ARENDDT, 2001, 136). Na verdade, considera-se o corpo como algo de exterior à pessoa, como um sinal material do limite individual – numa palavra: como um invólucro da carne. Por isso, não sendo possível eliminá-lo, há que ocultá-lo nos momentos em que

ele se torna visível na sua vulnerabilidade e na sua privação (contrariando o seu presumido carácter técnico e mecanicista).

Concluindo: no Ocidente moderno, o corpo permanece uma entidade esquecida, controlada (apesar de evidente), e, mais do que isso, apagada. O corpo é somente anticorpo.

Importa realçar que a conceção anticorporal prepondera no séc. XIX, ao ser afirmada e enfatizada pelo sistema positivista, de forte pendor racionalista, cientificista e progressista. No entanto, em meados do século, a filosofia nietzschiana dá a conhecer uma nova proposição: o corpo é signo da individualidade do homem (de modo que, mais do que ter um corpo, o homem é o próprio corpo). Como observa Nietzsche: “‘‘Todo eu sou corpo e nada mais’’” (NIETZSCHE, 2007, 50). Esta descoberta origina uma mudança de paradigma no que à noção e ao tratamento do corpóreo diz respeito: extingue-se a dualidade corpo/alma por se perceber que, afinal, os dois elementos, indissociáveis, pertencem à mesma instância – ao eu. Assim sendo, ao invés de se esconder o corpo, é-lhe reservado um lugar de destaque. Suspendem-se os anteriores códigos regulamentadores (e condicionadores) do seu aparecimento, abolindo-se as restrições quanto à sua exibição. Esta atitude culmina, no séc. XX, com a libertação do corpo, que no séc. XXI continua a renunciar ao espaço marginal que lhe havia sido destinado.

De notar que o renovado entendimento da corporeidade se reflete no campo artístico. Na produção de modernistas, vanguardistas e pós-modernistas são comuns os motivos da doença, da loucura, da morte, e assomam imagens que simbolizam o novo ser em ruínas, na ambiguidade que o caracteriza – os duplos, os corpos desmantelados (e, no auge, decepados), a máscara, o *clown*, os autómatos, os manequins. Recordem-se algumas das fotografias de Joel-Peter Witkin, nas quais o corpo é exposto excessiva e subversivamente; as ficções de Fialho de Almeida e de Raul Brandão, ainda nos primórdios do séc. XX;; a fragmentação e o desmantelamento dos poemas de Mário de Sá-Carneiro e de Edmundo de Bettencourt, ou dos romances de António Lobo Antunes; a figura do *clown* nas pinturas de Almada Negreiros; ou os manequins fotografados por Fernando Lemos.

Já desde o final do séc. XIX se dava a ver o corpo como o espaço ontológico que é. O anticorpo torna-se então corpo em todo o seu esplendor, espelho transparente de um sujeito em permanente (re)construção corporal. Trata-se do corpo em devir; esse devir é drasticamente enfatizado com o triunfo irrestrito da tecnologia e a consequente

emergência da realidade tecno-digital. O corpo perde a sua vocação estritamente física e adquire uma complementaridade tecnológica (pela qual o ser humano, fazendo uso quase permanente das tecnologias, não anda longe do imaginário *cyborg*). Tanto mais que a revolução tecnológica supõe um progressivo – e, dir-se-ia, inelutável – avanço, no sentido de converter o corpo físico, com as suas diversas imperfeições e com o seu fatal desgaste, em corpo protésico. Ou seja, o corpo adquire um carácter biónico e diluem-se cada vez mais as fronteiras que outrora separavam em trincheiras razoavelmente intransponíveis a realidade biológica da tecnologia.

Finalmente, convirá assinalar outro aspeto decisivo: a hipersexualização do corpo nas sociedades ocidentais contemporâneas. O corpo deixou de ser o lugar da repressão do desejo e converteu-se no inverso, dada a permanente insistência na injeção do prazer. O corpo – tatuado, escultural, sensual ou flácido – é assim o espaço de todos os gozos (alimentares, sexuais, desportivos, entre outros). Trata-se, enfim, do corpo do gozo. O “senão” deste apelo constante à fruição (segundo o qual a felicidade lhe é inerente) mede-se por castrações subliminares – que, de um modo assaz subtil, apelam a uma contenção destinada a preservar o corpo, a fim de o manter razoavelmente intacto para deleites futuros, e que têm que ver com as medidas tomadas para prolongar o mais possível a vida do corpo.

**Bibliog.:** AGOSTINHO DE HIPONA, *Trindade*, Prior Velho, Paulinas, 2007; ARENDT, Hannah, *A Condição Humana*, Lisboa, Relógio D'Água, 2001; BAKTHIN, Mikhail, *A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento. O Contexto de François Rabelais*, São Paulo, HUCITEC, 1987; *Bíblia Sagrada*, Coimbra, Difusora Bíblica, 1992; BRETON, David Le, *Anthropologie du Corps et Modernité*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995; DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix, *O Anti-Édipo. Capitalismo e Esquizofrenia 1*, Lisboa, Assírio & Alvim, 2004; DESCARTES, René, *Discurso do Método. As Paixões da Alma*, Lisboa, Livraria Sá da Costa, 1981; *Id.*, *Regras para a Direcção do Espírito*, Lisboa, Edições 70, 1989; ECO, Umberto (dir.), *Idade Média. Bárbaros, Cristãos e Muçulmanos*, Alfragide, Dom Quixote, 2014; GIL, José, “Corpo”, in *Enciclopédia Einaudi, Soma/Psique – Corpo*, vol. 32, s.l., INCM, 1995, pp. 201-266; *Id.*, *Metamorfoses do Corpo*, Lisboa, Relógio D'Água, 1997; GOFF, Jacques Le, *A Civilização do Ocidente Medieval*, vol. II, Lisboa, Editorial Estampa, 1984; *Id.*, *Uma História do Corpo na Idade Média*, Lisboa, Teorema, 2005; KÜNG, Hans, *O Cristianismo. Essência e História*, Braga, Círculo de Leitores, 1994; MARZANO, Michela (org.), *Dicionário do Corpo*, São Paulo, Edições Loyola, Centro Universitário São Camilo, 2012; MATTOSO, José, *Naquele Tempo. Ensaios de História Medieval*, Rio de Mouro, Círculo de Leitores, 2009; *Id.*, *Poderes Invisíveis. O Imaginário Medieval*, Lisboa, Temas e Debates/Círculo de Leitores, 2013; MIRANDA, Francisco Sá de, *Obras Completas*, vol. II, fixação de texto, pref. e notas de Rodrigues Lapa, Lisboa, Livraria Sá da Costa, 1977; MIRANDA, José A. Bragança de, *Corpo e Imagem*, Lisboa, Nova Vega, 2012; NANCY, Jean-Luc, *Corpus*, Lisboa, Vega, 2000; *New Catholic Encyclopedia*, vols. VII e IX, New York, McGraw-Hill, 1967; NIETZSCHE, Friedrich, *Assim Falava Zaratustra*, Lisboa, Guimarães Editores, 2007; PRIGOGINE, Ilya, *O Nascimento do Tempo*, Lisboa, Edições 70, 2008; REAL, Miguel, *Nova Teoria do Mal*, Alfragide, Dom Quixote, 2012; TAYLOR, Charles, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge,

Cambridge University Press, 2009; TUCHERMAN, Ieda, *Breve História do Corpo e de Seus Monstros*, Lisboa, Vega, 2012.

**Vanda Figueiredo**